# الفكر العربي المعاصر ورهان الحوار

د. عبد الملك منصور المصعبي*

تهدف هذه المقاربة إلى النظر في إحدى ابرز الإشكاليات التي تواجه الواقع الحضاري العربي المعاصر اليوم سواء على مستوى الممارسة السياسية أو على الصعيد النظري الثقافي، ونعني بذلك قضية "الحوار" في أبعادها الثقافية والحضارية والدّينية والسياسية والمعرفية، هذه القضية التي أصبحت تطرح بشدّة في سياقات معرفية وأكاديمية وسياسية وحضارية مختلفة، حيث صار مصطلح "الحوار" يتداول بصورة مكثفة، وتتكرّر استعمالاته في مجالات عدّة بل لعلّ استعماله يجري أحيانا دون تحديد للمفهوم المستحدث الذي اكتساه هذا المصطلح، ولا للشروط الأساسية والمنهجية لإمكان تحققه في الواقع.

وقد بات متأكّدا أنّ فكرة "الحوار" والدّعوة إليه تطرحان إشكاليات كثيرة تحاط بها ملابسات شديدة التعقيد، منها: إلى أي حدّ يكون الحوار فاعلا حقا في حلّ النّزاعات وإيجاد حلول وتسويات للقضايا الدولية والسياسية والاجتماعية المطروحة، وكيف يساهم الحوار في تحقيق قدر من التقدّم والاستقرار؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبار الأطراف الدّاعية للحوار جادّة في دعواها، أو هل هي تتخذ من ذلك مجرّد أداة لتدعيم هيمنتها واستمرار تفوّقها؟ وفي السياق ذاته تطرح علاقة فكرة "الحوار" –بالنسبة إلينا نحن العرب– في دلالاتها المعاصرة بالموروث الثقافي والرّوحي العربي الإسلامي، وعليه يكون من المشروع التساؤل عن صلة مقولة "الحوار" –بالمعنى المعاصر– بالحوار أو بآداب المناظرة والجدل في الثقافة العربية المرجعية؟ ومن ثمّ كيف تمكن عملية معالجة وضع الحوار وإشكالياته في الفكر المعاصر، سيما بعد أن باتت –كذلك– مشغلا أكاديميا وهاجسا ثقافيا.

انطلاقا من هذا بدا لنا أن ننفذ إلى معالجة إشكالية الحوار انطلاقا من النظر في الوضع الإشكالي الراهن للفكر العربي وذلك حتى تتبين مدى حاجة هذا الفكر إلى الحوار، ومدى حاجة الواقع العربي ذاته إلى الحوار، وفي معرض ذلك سننظر في علاقة الإشكاليات التي طرحت على الفكر العربي المعاصر وكذلك التحوّلات العالمية المتسارعة –باعتبارها محيطا خارجيا له تأثيره في حركة الفكر– في بروز الاهتمام بالحوار الذي بدا وكأنّه مطلب ضروري للخروج من أزماتنا وقضايانا المعاصرة.

وعليه فأنّ عملنا هذا يتفرّع إلى أقسام ثلاثة مركزية تتعلق الأولى بتحديد الإشكاليات الرئيسية للفكر العربي المعاصر مع بيان الأطر النظرية وتحوّلات الواقع التي أدّت إلى ظهور الحوار مشغلا مركزيا لهذا الفكر، أمّا القسم الثاني فمحوره تحديد مصطلح الحوار ودلالاته الثقافية والحضارية والمعرفية ويستتبع ذلك البحث في مدى حضوره في الموروث الثقافي والعلمي العربي متخذين لذلك

*- مدير مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات، وسفير الجمهورية اليمنية بتونس سابقا.

نموذجا محدّدا. أمّا القسم الثالث فموضوعه مرتبط بيان الحاجة إلى الحوار في زمننا هذا، مع تحديد إمكان ذلك، ويستتبع هذا كذلك بيان جدوى الحوار معرفيا وحضاريا.

## القراءة النقدية والحوار

إذا أردنا أن نقرأ الفكر العربي المعاصر قراءة نقدية معرفية خلاقة بما يحقّق تجاوز الفكر لأزماته وعوائقه الدّاخلية ويحقّق له كسب الرّهانات التي تجعله عاملا من عوامل التقدّم ودافعا إلى الإصلاح، ومظهرا رئيسا من مظاهر الشخصية الثقافية والهويّة الحضارية في زمن العولمة والتحوّلات الكونية المتسارعة والمتضادة أحيانا، -إذا أردنا ذلك- من أين يمكن أن نبدأ؟ وما هي أدواتنا النظرية والمعرفية، وما هو مجال عملنا من جهة الحقبة الزّمنية والمدونة النصيّة؟ هل نفترض، تساوقا مع بعض أطروحات القراءة التاريخية، أن الفكر العربي المعاصر كانت انطلاقته الأولى مع "صدمة الحداثة" وبدايات حملات الاستيطان والاستعمار أي أواسط القرن التاسع عشر وصولا إلى سقوط الخلافة العثمانية 1924، لتوقد شعلة هذا الفكر مجدّدا إبان هزيمة حزيران 1967 وصولا إلى المرحلة الرّاهنة.[1]

ثم هل كان الفكر العربي المعاصر كما تحيل على ذلك العناوين الكثيرة المتكرّرة المتعلقة باستخدام هذا المفهوم المركّب من اصطلاحات ثلاثة: "فكر" "عربي" "معاصر" متجانسا ومتناغما في أطروحاته وفي استخدامه للمفاهيم؟ أو لنكن أكثر وضوحا ودقة في الاستدلال على ما يجب الاستدلال عليه هل كانت رؤى المفكرين العرب المعاصرين متجانسة أو متوافقة نظريا حول مقولة الإصلاح ذاتها وحول "الدّولة" و"السياسة" و"الدين" و"المجتمع" و"التشريع" و"الحريّة" و"الثقافة" و"التاريخ" و"الآخر" وحول "الأنا" ذاتها؟ طبعا قد يبدو من البديهي أن التجانس لم يكن موجودا مطلقا إذ الاختلاف والتضاد حاصل وثابت، وهذا بديهي. لكن هل كسب هذا الفكر رهاناته الكبرى وحقق تطلعاته وتجاوز عوائق التقدّم والتحرّر والبناء الحضاري؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تصعب وتعسر، وتبدو معقّدة للغاية،[2] سيما إذا استدعينا الطرف الثاني في بحث هذه المعادلة وهو السلطة

[1]- لقد استقرت عديد الأبحاث على اعتبار صدمة الحداثة لحظة الظهور الحقيقي للفكر العربي المعاصر المهتم بإشكاليات التقدّم والحداثة والتحرّر والوعي بالتاريخ، انظر، ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت لبنان 1997، (نص المقدّمة) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي، 1992.

[2] - إلى الآن لم يحسم الخطاب العربي المعاصر أمر قراءة فكر عصر النهضة، وتقويمه، إذ أنه رغم تثمين ما جاء في مقالات مفكري الإصلاح والنهضة من تشبث بالحريات وفكرة الحق والمواطنة والدعوة إلى العلم وإعمال العقل فإنّه يطرح القول حول النهضة العربية وانجاز ما ظهرت لأجله أطروحات النخبة الإصلاحية، نحيل في هذا مثلا على كتاب مسعود ظاهر: "النهضة العربية والنهضة اليابانية" : (تشابه المقدمات واختلاف النتائج) ضمن سلسلة "عالم المعرفة" التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع22، ديسمبر 1999.

السياسية، أو السياسة الحاكمة، إذ أنّه من المحال أن نقرّ بتأثير للثقافة والفكر في الواقع بمعزل عن سلطة السياسي.[1]

تبعا لما تقدّم فإنّه يجدر أن نحدّد مكونات اصطلاحات هذا المفهوم: "الفكر العربي المعاصر" فالفكر يتعلق بالانتاج النظري المتصل ببناء المفاهيم والنظريات والتصوّرات ذات العلاقة بالواقع والوجود الاجتماعي والحضاري والثقافي للأمة والمجتمع، ويتمركز عمل الفكر بما هو وعي نقدي أو نظر عقلي أو تحليل معرفي على دراسة المسائل الحضارية والثقافية والدّينية والعقلية المتعلقة بإشكالات التنمية والتقدّم والتحرّر والثقافة وتطوير قطاعاتها،[2] والفكر بما هو خطاب نظري وفعل نقدي ومجمل تصوّرات ذهنية يستفيد من منجز المعرفة في العلوم النظرية والعلوم الإنسانية: التاريخ والاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا ومن الفلسفة ومن الخبرات الجماعية التي راكمتها الأمّة عبر تاريخها الثقافي والحضاري والرّوحي.

أمّا عندما نتحدّث عن الفكر العربي حيث يتخذ الفكر صفة له فإنّنا نخصص أمر الفكر مطلقا بالعالم العربي أو بالمجال الاجتماعي والحضاري العام لوجود العرب، ولقضاياهم، وللإشكاليات التي تطرح عليهم، فصفة "العربي" هنا تحيل على المجال، ونعني المجال الجغرافي المصطلح عليه بالعالم العربي: مجال وجود الأقطار والدول العربية من المحيط إلى الخليج، وكذلك وجود العرب في سائر أنحاء العالم...

أمّا في خصوص صفة "المعاصر" وهي نعت مركّب بالعطف البياني لأنّ أصل الكلام لغة: الفكر العربي والمعاصر، فإنّها تحيل على المجال الزّمني الذي هو التاريخ المعاصر للعرب وللعالم العربي والذي يبتدئ من أواخر القرن التاسع عشر ويتواصل إلى حدود زمننا هذا كما تذهب إلى ذلك أغلب الدّراسات التي أنجزت في الموضوع.

وهذا يعني أن الفكر العربي المعاصر عرف ثلاثة أطوار كبرى استقطبت كل منها جملة من المسائل والقضايا الشائكة وتتمركز كل منها حول إشكالية رئيسية:

الإشكالية المحورية الأولى: تمركزت حول سؤال النهضة والتمدّن وهو المشغل الأساسي للفكر العربي المعاصر بما هو فكر إصلاحي، أو بما هو خطاب في الإصلاح، وقد استمر طرح هذا الإشكال داخل دوائر الفكر العربي المعاصر بموجب امتداد تأثير فكر عصر النهضة الذي نشأ وتبلور بصفة رئيسية إبّان حملة بونابرت على مصر، 1798م وانفتاح العالم العربي الإسلامي على نظيره الغربي المتقدّم واكتشافه لتأخره وركوده وجمود عمل العقل فيه، ومن هنا ظهر ذاك السؤال

---

[1] - منذ أواخر الستينات وإلى عهد قريب تمركزت كتابات طليعية كثيرة حول بحث إشكاليات هذا الزوج: "المثقف والسلطة" مثال ذلك ما اشتملت عليه دوريات مثل "دراسات عربية" منشورات دار الطليعة بيروت ومجلة "المستقبل العربي" مجلة "الوحدة"، مركز دراسات الوحدة العربية...

[2] - قليلة هي الدّراسات التي اهتمت بتحديد مدلول مصطلح الفكر العربي المعاصر، واكتفى بالإشارة إلى مرجع خاض بما فيه الكفاية في ذلك وهو عمر الإمام: أحمد أمين والفكر الإصلاحي الحديث، دار محمد علي الحامي، تونس 2001، ص 12 وبعدها.

المثير للجدل لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟[1] وهو سؤال دفع إلى التفكير في الدّين من جهة علاقته بالعلم والسياسة من ناحية وبالحرية والتقدم من ناحية أخرى على السواء، كما دفع ذلك إلى دراسة أسباب نكوص الحضارة العربية وخفوت عبقرية العرب بعد أن بلغوا أوج التقدّم العلمي والحضاري.

**الإشكالية المحورية الثانية:** وترتبط بالطور الثاني تمركزت مباحثها حول دراسة أسباب الهزيمة: هزيمة حزيران 1967 وهزيمة الدّولة الوطنية ببعض الأقطار العربية في إنجاز أسباب التقدّم والتّنمية وتحرير الإنسان وعقلنة الفكر، والارتقاء بالثقافة لتكون مرآة ينعكس عليها المنجز الحضاري والمعرفي والحقوقي والتقني، وتمهّد له في الآن ذاته، وقد نجم عن ذلك تفكير نقدي في "التراث" هذا المفهوم الإشكالي الذي اخترق بقوّة الخطاب العربي منذ أواخر الستينات وإلى حدود زمننا هذا.[2] و"التراث" كما هو معلوم مفهوم واسع الدلالة متعدّد التعريفات يمتدّ ليشمل كل الموروث الثقافي والعلمي والأدبي، والديني –في منظور بعض الأطروحات– ويشمل كذلك مجمل التجارب السياسية والتحولات التاريخية والمعالم الحضارية والعمرانية على السواء، وهكذا شاع استخدام "التراث مقابلا لـــ"الحداثة" في الخطاب العربي المعاصر، وتمّ النظر في الإمكان الذي يكون به "التراث" مجملا، أو في جوانب منه مشتملا على بذور "الحداثة" التي لم يستقر به تحديد مدلولها بصفة نهائية وحاسمة في الخطاب العربي المعاصر، نتيجة لذلك برز الحديث عن التصوّرات العقلانية والقيم الفكرية العلمية والتاريخية النقدية أو الإنسانية الخلقية التي تضمنتها مؤلفات المفكّرين، والأدباء، والفلاسفة، والعلماء العرب، أو ارتبطت بسيرهم، وفي هذا السياق برزت المشاريع الفكرية النظرية المتعلّقة بقراءة التراث العربي والبحث في إمكانات جديدة تكون بمثابة مداخل نظرية ناجحة وتاريخية ومعرفية للحداثة وبالتالي للتقدّم والتّحرّر، وظهرت تبعا لذلك تلك الثنائيات التي تم تداولها كثيرا حتى رأى بعضهم أن الفكر العربي المعاصر محكوم بالنظر في الثنائيات ومنها: التراث/الحداثة، الأصالة/المعاصرة، السلفية / التقدمية، العقلانية / الدغمائية (أو اللاعقلانية)، العقل / الخيال، العلم / الأسطورة، الحداثة / القدامة، التسامح / التطرف، قصيدة النثر / القصيدة العمودية...

أما الإشكالية المحورية الثالثة والأخيرة: فقد ارتبطت بالطور الثالث، ومداراتها كثيرة ومترامية غير أن هذه المرامي تتوحد جميعا حول همّ أساسي

---

[1]- كما هو معلوم مثل هذا السؤال عنوان كتاب للمصلح شكيب أرسلان طبع بالقاهرة 1939.

[2] - لقد انشغل الخطاب العربي ومن خلال جهود عدد هام من المفكرين والباحثين العرب بسؤال "التراث" وقراءته، وتأويل التاريخ حتى عدت هناك مشاريع فكرية كبرى تختص فحسب بهذا العمل. انظر العروي في العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، 1986-2004، وطيب تيزيني في"مشروع رؤية جديدة للفكر العربي"، ط5 دار دمشق، 1981. محمد أركون في تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1985. والفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1989. وأدونيس: الثابت والمتحول، 3 أجزاء، ط 5 دار الفكر لبنان، 1985.

وكلّي هو كيف يمكن أن يحيا العرب في هذا الزمن؟ زمن العولمة أو زمن الكونية، زمن القطب الواحد، زمن الإنترنت L'internet (الشبكة العالمية للمعلومات) والثورة الرّقمية وتقنيات المعلوماتية السيارة إنّه ذاك الزمن الذي بدأت تتحدد ملامحه ابتداء من سقوط المعسكر الاشتراكي إلى انهيار جدار برلين مع فجر التسعينات (ق 20) إلى بروز وضع "العولمة" وما رافقها من مقولات مثل: "الإنسان الأخير ونهاية التاريخ"، "صراع الحضارات"، "حوار الحضارات"، "حوار الثقافات"، "حوار الأديان"، "كونية القيم"، "حقوق الإنسان وإنهاء الدكتاتوريات والأنظمة المستبدّة" و"إحلال بدلا منها الديمقراطيات والأنظمة القائمة على التعدّدية الفكرية والسياسية والدّينية"...[1] ولعله كان لأحداث 11 ديسمبر 2001 وللحرب على النظام العراقي سنة 2003 –ولتأزم أوضاع القضية الفلسطينية ولتصاعد عمليات العنف والإرهاب والاستشهاد في شتّى أنحاء العالم تعبيرا عن حقوق ضائعة، واحتجاجا عن أوضاع قائمة –الأثر البارز في مسارات الفكر العربي المعاصر من جهة طبع أطروحاته واهتزاز مواقفه وتحولها إلى حدّ بدا معه أنّه يحيا وضعا قلقا، وإشكاليا تجاه الوعي بالذات والموقف من الآخر أو ضبط أطر التواصل وآليات العمل وما يرافق ذلك من بناء للتصوّرات والرؤى وتحديد لآفاق القول والعمل. أي بمعنى أنّه علينا أن نعرف كيف نفكر وفيما نفكّر وبأي أدوات ومفاهيم نفكّر، وكيف نتواصل مع الآخر المختلف، وعلى أي وجه يمكن أن نحيا وإياه سويّا في عالم يسوده السلم والأمان ويحتكم إلى المبادئ والقوانين والقيم، وأداة الوصل فيه "الحوار".

من هذا المنطلق بالذات تجئ مساهمتنا هذه، إذ سنحاول على نحو من التدقيق والتحقيق العلمي والتاريخي فحص مقولة "الحوار" مع بيان إستراتيجيتها في النظر والعمل بالنسبة إلى الخطاب والواقع حيث أن الحوار مفهوم معرفي نظري يستخدم باعتباره مصطلحا علميّا داخل مجالات إنتاج المعرفة النظرية والعلمية بالظواهر والحقائق والأفكار إذن الحوار يعني "التناظر" أو "المناظرة" و"الجدل" و"المناقشة" و"المبارزة بالقول"، و"الحجاج"، وراهنا أعيد لمصطلح الحوار مركزيته في الفلسفة والعلم على السواء وأكدت المقاربات الإبستيمولوجية ضرورة الاحتكام إلى الحوار والنقد المعرفي لتقدّم المعرفة العلمية، ولمعرفة حدود القوانين العلمية والأحكام العقلية من جهة إحاطتها بحقيقة الموضوع أو مجال الدّراسة، إلى حد غدا معه أمر إدراك الحقيقة مشروطا مثلا لدى الفيلسوف الألماني هانزجورج غادمير H.G.Gadmer بالاحتكام إلى منطق التفهّم والحوار باعتباره طريقا إلى الحقيقة، فالمختلف والمضاد يمكن أن يكون على قدر كبير من "الوجاهة" وفيه حضور لجوانب من حقيقة الإنسان والوجود.[2]

---

[1]- ظهر مفهوم التعدّدية الدينية في الأول كمفهوم حقوقي سياسي فرضته أدبيات حقوق الإنسان ومواثيق الحريات العامة لكن سرعان ما تبنته بعض المرجعيات الفكرية الدّينية، انظر مثلا مجلة "المنطق الجديد"، لبنان، ع 3، 2001، حيث قدّمت أشغال ندوة موضوعها التعددية الدّينية.

[2]- انظر حول هذا المعنى للحوار الفيلسوف الألماني هانزجورج غادمير

هذا في خصوص مجال المعرفة والعلم. أما في ما يتعلّق بمجال الواقع والوجود الاجتماعي والسياسي للأمم والمجتمعات فقد طفا للسطح مصطلح "الحوار" من جهة كونه الأفق النظري والأخلاقي والسياسي الذي يستوعب كل الأقوال والمواقف المتعارضة والمتقابلة والمتنافرة أحيانا ويمنحها شرعية التعبير والوجود، لكن هذا الأفق النظري الأخلاقي يحتكم بدوره عبر الحوار إلى منطق "الوجاهة" وإلى منطق "القانون" أو الشرعية القانونية، حيث يحصل قول أو طرح ما على شرعية الوجود والفعل انطلاقا من مبدأ الانتخابات أو الاستفتاء أو الشّورى أو قاعدة المتداولة.

وهذا يحتم علينا أن نفحص مقولة "الحوار" وفكرته من زاويتين نظريتين، ووفق مرجعيتين زمانيتين ثقافيتين تتصل الأولى بوضع "الحوار" من جهة أشكاله وتمظهراته المختلفة في الثقافة العربية الكلاسيكية أي التراث المعرفي والفكري العربي وترتبط الثانية بمحاولة تجديد مظاهر حضور مقولة "الحوار" في الخطاب العربي المعاصر، وأشكال تعاطي الفكر المؤسس لهذا الخطاب مع مقولة الحوار وأطر تلقيه لها سواء في المستوى المعرفي النظري أو الإجرائي العملي المتصل بالممارسة السياسية والعلمية لوجود العرب والمسلمين في العالم العربي الإسلامي وفي سائر أنحاء الكون، على أن نسعى استتباعا لذلك إلى أن تتبين جدوى فكرة "الحوار" ومدى نجاعتها في ما يتصل بإستراتيجية التصدّي للمشكلات والقضايا المطروحة على العرب والمسلمين سواء في مستوى الواقع الدّاخلي، وما يرتبط بذلك من تعايش بين المختلف داخل الوجود العربي الإسلامي، أو في خصوص ما يرتبط بالعلاقة بالآخر المختلف الغربي أو الأقصى شرقي[1] وسنقتصر في ما يتعلق بتحديد مظاهر حضور مقولة "الحوار" وفكرته في المدوّنة الثقافية الكلاسيكية على إبي الريحان البيروني (ت 440هـ/1048م) المتكلم والفيلسوف والمؤرخ الذي ارتقت لديه مقولة "الحوار" بما هي مناظرة عقلية ومجادلة علمية تعتمد الحجّة والدليل إلى "أنتربولوجيا الحوار"، وهذا طبعا لا ينفي حضور مقولة "الحوار" أو "التواصل" مع الدخيل والوافد في المعارف والعلوم والفنون، وكذلك مناظرة المختلف والمتباين واقتباس ما بدا أنه حقّ ويقين أو رأيا ذا وجاهة لدى مفكرين وفلاسفة ومتكلّمين وصوفية عرب ومسلمين، بل أنّنا نلمس مظاهر لذلك لدى "الجاحظ (ت 255هـ) في رسائله وكتبه الأخرى حيث بين أوجه التعاضد بين علوم العجم وحكمهم وآداب العرب وفضائلهم في بناء الحضارة واستمرار الثقافة وتبعه في ذلك الأديب أبو حيان التوحيدي (ت 411هـ) والفيلسوف الفرابي (ت339هـ)الذي أكّد ضرورة اعتماد "الملّة" على حكمة اليونان وفلسفتهم لتوسيع

---

H.G.Gadmer, vérité et méthode, Seuil, Paris 1976.,

[1]- ينقد المفكر العربي هشام جعيط بشدّة أحادية النظرة إلى الآخر التي انحصر في دائرتها الفكر العربي المعاصر حيث ظل يعتبر أن الآخر هو فقط الغرب الأوروبي والأمريكي لكنه ينسى الشرق الآسيوي ممثلا في بلدان مثل اليابان والصين والهند وكوريا وما يعنيه ذلك من تقدّم كبير في التكنولوجيا والعلم وثقل اقتصادي، أنظر كتابه أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة بيروت، 2000، الفصل الأول.

دائرة النظر و"العقل" وفهم ابعاد الرسالات السماوية وأسرار فضائلها، وكذلك فعل الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ) الذي بنى نسقه في ضوء نظرة جدلية تقوم على التوليف بين المنطق الأرسطي وعلوم البرهان لدى اليونان وحقائق الشريعة السماوية، وإنّا لنجد لدى مفكّرين مؤرّخين أمثال الشهرستاني(*) والمبشر بن فاتك(*) وشمس الدين الشهرزوري(*) في اهتمامهم بالتأريخ لعلوم الأقدمين وأديانهم ومنها حكام اليونان وبلاد فارس والهند، ميلا ونزوعا إلى التنصيص على ما بدا وجيها ومعقولا وذلك وفق منطلقاتهم الفكرية والرّوحية وهو ما يؤكّد الحضور الفاعل والمكثف لمقولة "الحوار" في التراث العربي.

## من مظاهر الحوار في الثقافة العربية:

في تحديد مفهوم الحوار:(◈)

إنّ جوهر الحوار يتمثل في التبادل السلمي للأفكار والآراء والمعلومات. ومن حيث الشكل يتم التبادل من خلال التفاعل الكلامي أو التفاعل غير الكلامي.

والمعنى بتعبير التفاعل الكلامي هو التفاعل القائم على تبادل الرّموز اللغوية سواء كانت ألفاظا أو إشارات لغوية وسواء تمّ التبادل شفاهيا أو كتابة وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة وعادة ما يكون القصد من التفاعل الكلامي تبادل الآراء والأفكار والمعلومات بشكل أكثر صراحة ووضوحا، ويمكن تمييز الحوار القائم على هذا النوع من التفاعل باسم "الحوار الكلامي" ويعرف الحوار الكلامي باسم الكلام أو الحديث أو القول أو... إلخ إذا ما تم التبادل بشكل عفوي و–عادة– غير رسمي، ويعرف باسم الحوار إذا كان التبادل متعمّدا ومنظما وأحيانا رسميّا. وهذا المعنى الأخير، أي التبادل السلمي المتعمد والمنظم للآراء والمعلومات من خلال الألفاظ اللغوية –أو نادرا، من خلال الإشارات اللغوية– هو ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ الحوار. وعليه فإنّ الحوار بهذا المعنى يمكن أن يتخذ أسماء وأشكالا خاصة مختلفة منها: المفاوضات والمناقشات والمناظرات والمحادثات.

ويمكن القول إنّ المفهوم العام لحوار الحضارات هو ذلك الحوار الذي يتم بين الحضارات بتوسط المنتمين إليها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، والشعبي أو على المستوى الرّسمي، وسواء كان حوارا كلاميا أم حوارا غير

---

* الشهرستاني (ت 548 هـ)، ولد بشهرستان وانتقل إلى بغداد له كتب كثيرة في تاريخ الحكماء وعلم الكلام و"مصارعات الفلاسفة"

* هو المبشر بن فاتك الآمري عالم ومؤرخ للفلسفة والحكمة وسائر العلوم له مؤلفات كثيرة في علوم الأوائل أصله من دمشق واستوطن حتى صار يعد من أعيان أمراء مصر وأفاضل علمائها كما قال عنه صاحب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي "أصيبعة، ترجّح سنة وفاته بتاريخ 478 هـ. ممن نقل عنه الشهرستاني في "الملل والنحل"، حقق كتابه "محاسن الحكم" ونشره عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1980.

* رغم ذيوع شهرته وأهمية كتابه "تاريخ الحكماء" إلا أنه لم يترجم له بما فيه الكفاية، وهو من مواليد شهرزور، وقد عرف بالإشراقي وكل ما ذكر أنه كان حيّا سنة 687هـ تاريخ تدوين كتابه "تاريخ الحكماء".

◈ لمزيد التعمق إقرأ حول الموضوع في موقع مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات WWW.mansourdialogue.org

كلامي، ومنظما كان أو غير منظم وفي أي مجال كان وذلك لهدف موضوعي. أما بمعناه المتداول والشائع فإنّ حوار الحضارات يقصد به الحوار الكلامي المنظم بين ممثلي الحضارات لهدف موضوعي.

وهذا يعني أن لحوار الحضارات دورا محوريا في انتقال المعرفة البشريّة وتراكمها، وانتشار الخبرات العلمية والثقافية بين الأمم والشعوب، وهو ما يفيد في مجالات التقدّم والاستقرار والتنمية.

ويمكن أن نتخذ من كتاب البيروني: "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله"* منطلقا لبيان أوجه حضور قيمة "الحوار"في الثقافة العربية المرجعية وجدواها في إثراء العلوم والأفكار وتمتين أسس المعرفة بالآخر.

لقد اعتمد البيروني في بناء فصول هذا الكتاب وتحديد مسائله على تدرّج منهجي برهاني يجمع بين الحجّة العقلية والوثيقة المرجعية أو الواقعة التاريخية مع تقصّي مظانها، وذلك في سبيل التعرّف إلى ثقافة الهند ودراسة عقائدها.

إنّ البيروني يشدّد على أهمية نقل الخبر الصحيح وتوخي منهج الكتابة الموضوعية عن العقائد المخالفة للإسلام باعتبار أن ذلك يمثل شرط تحصيل المعرفة الصادقة بالآخر، ويظهر هذا من خطبة الكتاب إذ نجده يقول: "والكتابة نوع من أنواع الخبر يكاد أن يكون أشرف من غيره، فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم، ثم إنّ الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصّدق والكذب على صورة واحدة، وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم، وغلبة الهراش والنّزاع على الأمم، فمن مخبر عن أمر كذب يقصد نفسه فيعظم به جنسه... ومعلوم أن ذلك من دواعي الشّهوة والغضب المذمومين، ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يبغضهم لنكر.. ومن مخبر عنه متقرّبا إلى خير بدناءة، ومن مخبر عنه جهلا، وهو المقلّد للمخبرين".[1] نلاحظ أن البيروني يصنف الأخبار ونقلة العلم والرواة بحسب هواجسهم العلمية أو دوافعهم الذاتية، أي من ناحية مصالح يرغبون في تحقيقها، وهو يرى أن التحصيل العلمي من شأنه أن يصدّ عن الوقوع في المزالق والأغاليط، وهذا يصطلح عليه وفق منظور ابستيمولوجي (معرفي علمي) حديث بـ"الرّوح العلمي"[2] Esprit scientifique، ويظهر ذلك من كلامه "الذي لا يناشد إلا الحقيقة التي يصطلح عليها في لغة المناطقة بـ"الماصدق"، ويشبه بـ "العدل" يقول "وكما أن العدل في الطباع مرضي محبوب لذاته مرغوب في حسنه كذلك الصّدق إلاّ عند من لم يذق حلاوته"[3] ولهذا يؤكّد البيروني على أهمية معرفة الآخر كما هو في ذاته قائلا:

---

*- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، ط، حيدر آباد 1957.

[1]- البيروني نفس المصدر :نص المقدمة.

[2]- كما هو معلوم اكتمل هذا المفهوم الابستيمولوجي في العلم الحديث مع الفيلسوف قاستون باشلار، انظر كتابه: Le nouvel esprit scientifique, édition, P.U.F, 9éme édition, Paris 1966.

[3]- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، ط، حيدر آباد 1957،ص3.

"فمن لم يعرف حقيقة الحال فيها (معرفة الآخر) اغترف منها ما لا يفيده،[1] ويفسر البيروني سبب اهتمامه بعقائد الهند ومذاهبهم الدّينية والفكرية ليبين ما قد يكون لحقها من التشويه والتحريف فيقول: "وكان وقع المثال في فحوى الكلام على أديان الهند ومذاهبهم، فأشرت إلى أن أكثرها مسطور في الكتب وهو منحول، وبعضها عن بعض منقول ومخلوط غير مهذّب على رأيهم ولا مشذّب" هكذا إذن يبين البيروني حدوث التغيير والخلط في هذه العقائد بالنظر إلى أديان أهل الهند أنفسهم وليس بالاحتكام لأي دين آخر أي أنّه يعارض حقيقة هذا الدين كما ظهرت بأصوله كما كانت في الأوّل!، وهذا منطوق قوله "غير مهذّب على رأيهم"، فالبيروني يطلب دراسة عقائد الهند وأديانهم وفق منطقها الدّاخلي وذلك بعيدا عن خطاب السّجال الجدّالي الذي وسم كتابات بعض المتكلّمين واللاهوتيين ودعاة العقائد ويبسط في ذلك منهجه، ويحدّد غرضه فيقول: "وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أشتغل به بإيراد حجج الخصوم، ومناقضة الزائغ منها عن الحق، وإنّما هو كلام حكاية فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم، فإن فلاسفتهم، وإن تحرّوا التحقيق فإنّهم لم يخرجوا في ما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم".[2]

ونجد البيروني يجتهد في وضع شروط موضوعية للدراسة العلمية لعقائد الهند، وغيرها من عقائد سائر الأمم، ومذاهبها، فبيّن أن من أوّل شروط ذلك المعرفة باللغة، وإدراك مزالق الترجمة، مؤكّدا أنّه على المترجم في مثل هذه المواضيع أن يكون عارفا بمضمون الغرض الذي فيه يترجم، ولا تتوقف معرفته على اللغة فحسب، "فعبر اللغة تتباين الأمم ومتى رامها (لغة الهند) أحد لإزالة المباينة لم يسهل ذلك لأنها في ذاتها طويلة عريضة، تشابه العربية، يتسمّى الشيء الواحد بعدّة أسام مقتضبة ومشتقة".[3] فلغة أهل الهند في نظر البيروني"مركّبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية أو الفارسية، ولا يشابهها بل لا تكاد ألسنتنا تنقاد إلى إخراجها على حقيقة مخارجها، ولا آذاننا تسمح بتمييز نظائرها وأشباهها ولا أيدينا في الكتابة لحكايتها".[4]

كما ينبه إلى أنّه هناك اختلافات جوهرية أخرى بين الهنود والمسلمين لابدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار: "أنّهم يباينوننا بالدّيانة مباينة كلّية، لا يقع منّا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم شيء ممّا عندنا... ومنهم أنّهم يباينوننا في الرّسوم والعادات".[5]

---

I البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، ط، حيدر آباد 1957،ص5.

2 نفس المصدر :ص7.

3- نفس المصدر :ص 13.

4- المصدر نفس المصدر ، الصفحة نفس المصدر ا.

5- نفس المصدر :ص 14، 15.

ولهذه الاعتبارات بدت مهمة دراسة عقائد الهند ومذاهبها لدى البيروني شاقة إلى أبعد حدّ، ولذلك ألفيناه يقول: "ولقد أعيتني المداخل فيه مع حرصي الذي تفرّدت به في أيامي، وبذلي الممكن في جميع كتبهم من المعاني، واستحضار ما يهتدي لها من المكامن"[1] وهذا مما يختص به العلماء الجهابذة ويتخذون منه مقصدا أسمى وهم الذين يلقبون سابقا بـــ"الخاصّة" أو "الخواص"، وفي ذلك قال البيروني "لأنّ قصارى الخواص إتّباع البحث والنظر".[2]

في خطاب صريح الدّلالة يكشف البيروني عن غرضه العلمي الخالص من وراء دراسة ثقافة الهند وعقائدها على هذه الهيئة، حيث يقول: "وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم حاك غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة، وذاكرا من الأسماء والمواضعات في لغتهم ما لابدّ من ذكره".[3]

إنّه يمكن أن نعتبر أنّ مثل هذه الصرامة العلمية وما تبعها من دقّة منهجية قد حدّدت مسالك عمل البيروني في التأريخ لعقائد الهند ومذاهبها، ومثلت بالفعل أساس قاعدة فكرية علمية أنتروبولوجية تكوّنت في حضارة الإسلام المبكّر، وألّت للإعتراف بالآخر المختلف وبمعتقده وشرّعت مسالك التعرّف إليه علميّا، وهو ما دفع بالمشترق الفرنسي كاردايفو (Carra de vaux) إلى القول: إن البيروني بمقايسه هذه ينتسب إلى القرن التاسع عشر لا إلى القرن العاشر[4] ومن ثمّة أمكن لنا أن نشاطر الرأي بعض الدّارسين المعاصرين في خصوص اعتبارهم أن "لنا في البيروني أسوة حسنة لما يمكن أن يكون عليه "علم الثقافة" وحوار الثقافات حتى لا يفقد الفكر أبعاده الإنسانية، ولا يضحى بضرورات الموضوعية العلمية، فيحاول الوقوف على ما عند الآخر من المناقب والمآثر والرؤى والسلوكيات على ما هي عليه "حكاية" ويسعى من خلال ذلك إلى النفاذ إلى "معانيها" عند أهلها ثم إلى "تفسير" هذه المعاني أو "تأويلها"، في غير استيحاء مما بدا له أنّه الحق، وفقا لما يوجبه العقل في سياق نظرة شمولية سمّاها البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"،[5] وعليه إنّه من الممكن القول إنّ الخطاب الأنتربولوجي نشأ مع البيروني في كتابه هذا الذي هو أثر علمي الرّوح والمنهج، فضلا عن أريحية تدفع في تلقائية إلى فهم الآخر، وإجلاء مقاصده، وإظهار تناسق رؤاه، حتى حين ينكرها العقل العلمي الصارم ذلك.

---

[1]- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، ط، حيدر آباد 1957، ص 18.

[2]- المصدر نفس المصدر ، الصفحة نفس المصدر ا

[3]- المصدر نفس المصدر ، ص 19.

[4] Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris, 1921, p75.

[5]- انظر حمادي بن جاء بالله، "في مبادئ الحوار وضوابطه"، مجلة المسار، (إتحاد الكتاب التونسيين)، ع 58، أوت 2002، ص 85.

## الحاجة إلى الحوار راهنا:

يمكننا الانطلاق في معالجة علاقة الفكر العربي المعاصر بالحوار ومن مدى الحاجة إليه من تأكيد حقيقة بديهية أولية وهي أن الحوار منهج لا غاية وهو يمثّل بامتياز شرط إمكان قيام فكر عربي خلاّق،[1] إذ من الممكن أن يوفّر استراتيجية فهم ونظر من شانها أن تساعد على إيجاد حلول للمشكلات والقضايا والمسائل المطروحة على الوجود العربي اليوم سواء ما تعلّق منها بالسياسة أو ما تعلّق بالمذاهب والتيارات الفكريّة المتمركزة أدبياتها حول قراءة الدّين، والباحثة عن إيجاد تفسير للواقع والتاريخ في ضوء النص الديني أي أنّه يمكن أن يحلّ عبر الحوار التواصل والجدل العلمي بدل التصادم الذي ينتهي أحيانا إلى نوع من الإقصاء والتكفير، أو التصفية الدّموية، ولعلّه من المؤسف له، ومن علامات الحياد عن معقولية قوّة الحجة أن يلتجئ المسلم باسم مذهب ما أو قراءة معيّنة للإسلام تقدم خطابها على أنّه مطابق لمنطوق النّص إلى أن يرفض رفضا قطعيا كل الرّؤى والمقاربات والتصوّرات الناقضة له وحتى المختلفة عنه اختلافا جزئيا لا غير.

إنّه علينا أن نعلم على نحو الدّقة اليوم أن الأنظمة النظرية للمذاهب الدينية في الإسلام مثل ما هو الأمر في أي دين توحيدي آخر – مع بعض الفوارق – قامت دائما على فكرة الإطلاقية، وهي بالتالي ترفض الفعل أو الفكر خارج الأطر الصارمة المكوّنة للنظام النظري للمذاهب سواء فيما يتعلّق بالأخلاق والسلوك الفردي والجماعي أو ما كان ذا صلة بالتفكير الحر أو النقدي. إنّك إذا كنت مسلما أو مسيحيا أو يهوديا يجب أن تنتمي إلى فرقة كلامية عقدية (لاهوتية) ما، وإلى مذهب في الشريعة يقنن لك ما تعمل في العبادة والمعاملات، يعني أنّه لا يوجد تدين خارج المذهب – غالبا – وهذا ما ساهم في بروز ما اصطلح عليه بعض المفكّرين المعاصرين بـــ"الإسلام الموازي"[2] حيث يعتقد الناس في الإسلام ويعملون به من خلال منظومة اجتهادية فقهية كلامية وضعها جمع من العلماء/الفقهاء والمتكلمين وفقا لشروط مجتمعية وتاريخية ورهانات حضارية وانطلاقا من كمّ معرفي معيّن.

وهكذا جنحت أغلب نزعات الفكر الدّيني في الإسلام المعاصر إلى نوع من التعصّب والاطلاقية، وإيثار ثقافة الشعارات والتدين التقليدي النابع غالبا من رؤى حشوية وسطحية لرسالة الإسلام ومعانيها السامية، ولعمق الحكمة التي انطوى عليها "القرآن" وكذلك نصوص الحديث النبوي – ما صحّ منها – ألم ترد الدّعوة بارزة واضحة الدّلالة في القرآن إلى التّعرف إلى الآخر مهما كان دينه أو عرقه أو ثقافته أو لونه مع التعاون وإياه بما من شانه أن يحصّل استقرار الإنسانية

[1]- حول هذه الفكرة انظر محمد وقيدي، حوار فلسفي قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985، حيث يبين على امتداد فصول هذا الكتاب دور الحوار الجدّي المعرفي في الإعداد لقيام فكر عربي وفلسفة عربية تعبّر عن وجودنا.

[2]- ساهم بدرجة أساسية في بلورة هذا المفهوم محمد أركون، انظر كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، والفكر الإسلامي قراءة علمية، (سبق ذكرهما).

وسعادتها؟ ولنا في قوله تعالى: "يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات الآية 13) أسوة حسنة. وأليس الحوار اليوم بالذات صار ضرورة تؤطّر للتواصل بيننا وبين الآخر. إنّ الحوار يتنزّل بمنزلة قناة للتعارف ومن خلالها يتم إثبات الذات، ومن هنا أمكننا أن نستنتج أن الحوار يمثّل شكلا من أشكال التعارف، ذلك أنّه لكي أتحاور يجب أن أعرف ذاتي وأعرف الآخر، فالحوار معرفة وطريق إلى معرفة، وعبر المعرفة يكون التغيير في التصوّر الذهني وفي الموقف، وبهذا يتأكّد لنا أنّه ثمّة علاقة وطيدة بين حوار الأديان وحوار الثقافات، فحوار الأديان في عصرنا هذا يمكن أن يكون نمطا خاصا من أنماط الحوار بين الثقافات ذلك أنّ للفكر العربي المعاصر بعدين أساسيين: بعد الثقافة مطلقا وما اتصل به من آداب وفنون ومعارف وأفكار، وبعد الدّين وما يرتبط به من تفكير واجتهاد في نصوصه، ونقد للفكر الدّيني التقليدي، ومن هنا فإنّ "الحوار بين الأديان يكون ضدا للصدمات سواء أكانت لفظية أو اتخذت أي شكل من أشكال العدائية الفعلية".[1]

إنه علينا أن ندرك جيدا أنّه عبر الحوار يمكن أن نتلمس طريق الحقيقة أو نساهم في رسمه، أو ندرك حضورها أو حضور وجه منها في قول الطرف الآخر سواء كان داخل "الملّة" أو خارجها، ولنا في قول الرّسول محمد صلى الله عليه وسلّم: "الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها طلبها"، دعامة تشرّع لهذا النهج، ومن قبل أسس الكندي (255هـ) لدفاعه عن الاقتباس من الفلسفة اليونانية استنادا لهذا الحديث النبوي.

يبدو أنّه ومن هذا المنطلق بالذات يصبح مطلب الحوار بين الأديان، بمثابة الدّافع إلى تفكير علمي يكون من بواعث تجديد الفكر الديني في الإسلام، بل لنقل إن الحوار سواء ما كان منه على صعيد داخلي بين الفرق والجماعات والهيئات الناطقة باسم الإسلام في أشكاله المختلفة، أو ما كان منه على صعيد خارجي مع الآخر المختلف في العقيدة والثقافة... يتنزّل بمنزلة الشرط اللازم لتطوير الفكر الدّيني وعقلنة خطابه، وجعله منفتحا أكثر على معارف عصره ومتفاعلا باستمرار مع التاريخ ومتحوّلات الواقع.

وفي هذا الإطار بالذات يقرأ معنى الوحي في القرآن أو القرآن بما هو وحي من الله، إنّه خلال الوحي ندرك حقيقة المعاني الإلهية السامية الموجهة لتاريخ الشعوب، ولصيرورة الكون لأن المعاني والمدلولات كلها تجتمع فيه، فبالوحي يتجلّى المعنى العظيم الذي به يعي الإنسان أسمى علله، وعبره يدرك أسمى أسباب وجوده، [2] إن قراءة الوحي نظر عميق متجدّد بتجدد الوجود و"إن كانت جلالة

---

[1]- انظر عبد المجيد الشرفي، حوار الأديان (ترجمته عن الفرنسية حسناء سلامة) منشور ضمن، تونس البيان حوار ثقافي: مؤلف جماعي، بيت الحكمة قرطاج، تونس 2002، ص 34.

[2]- عبد الوهاب بوحديبة، كلام الله وحضوره المستمر في التاريخ، ضمن مؤلف جماعي، الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني سلسلة الدّراسات الإسلامية(6)، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980، ص 17، 18.

الخالق، لا حدّ لها وعظمة الإنسان لا تجف، فذلك لأنّ الرسالة لا تنحصر في تجربة دينية محدودة ذلك ليس في الحقيقة تساؤلا عن كنه الله، بقدر ما هو تساؤل عن كنه الإنسان وعن معناه ككائن يتقبّل الوحي، ويجد له معنى".[1]

إنّ مطلب حوار الأديان بما هو حوار بين الثقافات والحضارات أمر تقرّه الدّيانات التوحيدية كذلك وفي مقدّمتها الإسلام الذي أوصى بوجوب مجادلة أهل الكتاب "بالتي هي أحسن" وأوجب التعارف والتعاون واحترام الرأي الآخر، وهو كذلك ضرورة استوجبها وضعنا الإقليمي والدولي اليوم ذلك أن القرن العشرين كان أحد أكثر القرون عنفا ودموية في تاريخ الإنسانية حيث أن الكلينيات، الحمراء، الشيوعية أو النازية، وكذلك الحروب الاستعمارية الطويلة، والكفاح من أجل التحرّر الوطني جعلت البشرية تنظر اليوم إلى الحوار بين الثقافات وبين الحضارات على أنّه ضرورة ملحة. ويبدو أن العالم يريد أن يجعل من القرن الجديد (ق21م) قرن التحدّي الأعظم المتمثل في بناء التعدّدية الثقافية، وإرساء حوار هادئ بين كل المكونات الثقافية للكون، خاصة وإنّنا نحسّ إحساسا مبهما بالحاجة إلى أنسنة هذه الآلة العظيمة التي تمثلها العولمة والانفتاح الاقتصادي والمالي والتجاري الشامل، وإلجامها والحيلولة بينها وبين سحق القيم والفضائل والمثل التي كانت حصاد تراكم الحضارات والفلسفات والديانات، وثمار جهود الإنسان الخيّرة.

إن التحولات العميقة التي أفرزتها العولمة لم تعزز روح التضامن والتآزر بين البشر، ولم تقدم لهم تلك الرّوح الإضافية التي كان عالمنا اليوم بحاجة إليها، ولا نهاية التاريخ التي تم التنبؤ بها باسم هيمنة النموذج الأوحد للتنمية والتقدّم استطاعت على ما يبدو توفير الحلول والطمأنينة للبشرية، سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات. فالإنسان الذي هو غاية كل تحوّل وكل تنمية، يبدو اليوم وكأنّه أعزل، دونما طول أو حول، مسلوب القدرة إزاء إعادة الصياغة المتسارعة للعالم مثلما لاحظ ذلك عديد المختصين. ومع الأزمة المتعاظمة للهويات المفجرة نجد الإنسان ينشد كافة السبل التي تمكنه من الاقتراب من أخيه الإنسان، وكأنّه يبحث عن مواجهة أفضل، مواجهة هادئة، من أجل إيجاد الأجوبة المناسبة لتبديد حيرته إزاء العولمة الشرسة.[2]

لقد تأكد اليوم ومثلما توصلت إلى ذلك عديد الدراسات السوسيولوجية أن مسألة حوار الثقافات مسالة جوهرية وأكيدة في حياة الإنسانية، فالأفراد والجماعات والمجتمعات لا تستطيع إطلاقا أن تعيش دون حوار مع الآخر قصد تبادل للمصالح المشتركة[3] وتبادل الفكر والخبرات العلمية، وعبر الحوار تتم عملية تصحيح

---

[1]- المصدر نفس المصدر ، ص 18، وانظر لنفس المؤلف، ثقافة القرآن (نص المقدمة) بيت الحكمة، 2004.

[2]- انظر حول الأفكار والمعاني، د. المنجي بوسنينة، رؤى ومواقف، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 2002، ص 8 وما بعدها.

[3]- الأخضر النصيري، حوار الثقافات مسألة حاسمة في مجتمعاتنا الحديثة، مجلة الحياة الثقافية، ع 166 جوان 2005 تونس، ص 75.

الصورة التي يحملها الآخر عنّا، فعناصر ثقافة الحوار تكمن إذن في إيجابية النظر إلى الغير باعتباره صديقا ممكنا، ومناصرا مشاركا، وإن الجدال (الحوار) معه بالحسنى هو الذي ينحت مواقف إيجابية (و) بهذه المواقف (يمكن أن) ننقل "الغيرة" من حيز الكراهية والعداوة إلى حيز "الحميمية"،[1] وهذا عين ما أوصانا به القرآن الكريم *"ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه ولي حميم"* (فصلت الآية 34) وبهذا يمكن لنا عبر الحوار أن نخرج من دوامة العنف والإقصاء، فالحوار يضع حدّا للنزعات الفيزيولوجية والدّوافع النفسية التي من الممكن أن تتحوّل إلى ردود فعل عنيفة. إن الحوار بما هو كلام ومحاولة تفهم طريق الحقيقة ورياضة عقلية للفكر، وأرضية تؤلف بينك وبين من أنت بصدد التحاور معه.

وتجدر الإشارة إلى أن مبدأ "الحوار" قد يظل فكرة طوباوية وقيمة مثالية مندرجة ضمن الآمال الخيّرة ليس إلاّ. وهذا يدعونا إلى البحث بكل جديّة عن منطلقات نظرية وعملية أخلاقية وسياسية ترتبط بدورها بمرتكزات تتصل بالتربية والثقافة والإعلام، هذه القنوات الحيوية جدا في عملية الحوار والتي من شأنها أن تعطي جدية ونجاعة لمبدأ "الحوار" وفي طليعة ذلك ضرورة قناعة الأطراف المتحاورة بالنديّة في التعامل وقبول الآخر بكل خصوصياته وقناعاته مع رفض الأحكام المسبّقة والقراءات السطحية المتماثلة لثقافة الآخر ومعتقده.

وفي هذا الإطار يبدو أنه للمنظومات التربوية دورا أساسيا في نشر مبادئ الحوار بين الحضارات ودعم منطلقاته، مما يستوجب تضمين معاني الحوار الدّيني والثقافي واللغوي في البرامج والمناهج التربوية لتعريف النشء بأهمية الإسهامات الإبداعية لمختلف الشعوب والأمم، فضلا عن أهمية تلقين الشباب مبادئ التعاون والتضامن والتكامل ودفعه إلى تنويع رصيده المعرفي حول ثقافات الشعوب ولغاتها وأدبياتها وخصوصياتها.

وهذا يعني ضرورة الإقدام على إصلاح تربوي جذري تكون من مرتكزاته تربية الناشئة على التعرّف على محيطها البشري الواسع وتقبّل الآخر والاستعداد للعيش معه رغم الاختلاف، وفي إطار احترام خصوصياته. وهذا يعني كذلك ضرورة مراجعة الكتب المدرسية لاستبعاد ما فيها من أفكار مسبقة حول الثقافات الأخرى أو من إشارات إلى الاستعلاء الثقافي واستنقاص الآخر، وإدراج مادة الدّراسات الدينية المقارنة وإعطاء حيّز أكبر لتدريس الحضارات في صلب برامج التاريخ والجغرافيا والتربية المدنية، وغير ذلك مما ورد في تقرير جاك ديلور حول التعايش ومعرفة الآخر بشان الأركان الأربعة التي ينبغي ان يقام عليها أي نظام تربوي.

---

[1]- المصدر نفس المصدر ، ص 77.

فالتربية تظل عنصر وقاية ضد انحرافات التعصب بكل أشكاله ونوعا من التطعيم الذي يكون له مفعول على المدى البعيد ضد مخاطر السقوط في التطرّف والإرهاب.[1]

ويبدو المجال الثقافي وعلى الأخص مجال اللغة العربية مجالا خصبا ودوره ذا أهمية في ما يتعلق بإرساء قيم الحوار وتقاليده إنّه من المهم أن يكون ثمة حوار خلاق بين أهل الفكر والرأي والإبداع وتبادل للأفكار والتصوّرات وأن تنجز شروحات وقراءات نقدية على ما يكتب إذ من شأنها أن تدفع بمستوى الإبداع والفكر وتعطي معنى عميقا لدورهما في المجتمع والتاريخ.

إننا في الحقيقة نفتقر إلى قراءات جادة وعميقة لما يكتب راهنا في الوطن العربي، وليس هناك –بما فيه الكفاية– مواكبة نقدية وقراءات شاملة ذات منطلقات معرفية لما تراكم في حقل الفكر العربي المعاصر، إن هذا الفكر يفتقر لما هو لازم لتطوّره ونعني الحوار الذي من الممكن أن يحقق أواصر التواصل الخلاق بين أشكال الفكر والنظر، مثلما يمنح للفكر التحاما بواقعه التاريخي والاجتماعي، وهذا مطلب من مطالب الفكر ذاته، وعامل يساعده على تحقيق مهمّة أساسية من مهامه وهي مهمة التقدّم والحرية.

لننظر – مثلا في الدور الذي منحه الباحث المغربي في تاريخ الفلسفة والأفكار وهو الأستاذ محمد وقيدي للحوار ودوره في يقظة الفكر الفلسفي في العالم العربي واضطلاعه بدوره الريادي في المشروع الحضاري العربي، فهو يرى أن التساؤل عن مدى حضور الفلسفة في بيئة ثقافية ما يتطلب منّا أن نتساءل عن مدى محاورة فلاسفتها لتاريخ الفلسفة ومذاهبه، من جهة وللتطورات العلمية وما تدفع إليه من توجهات فكرية جديدة من جهة أخرى، ثم محاورة كل نسق فكري للأنساق المعاصرة له ومع تلاقح الأسئلة التي يلقيها كل نسق في إطار معرفي شامل يمثل مرحلة تاريخية لبيئة ثقافية محددة مثل العالم العربي بشكل عام أو مثل المغرب بصفة خاصة. وهكذا، فإن الحوار المقصود هنا يكون عاما وخاصا في الوقت ذاته: مع تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم والأنماط الأخرى من التفكير حين يكون بينها وبين الفلسفة تقاطع، ثم مع وجهات النظر الفلسفية الأخرى داخل نفس البيئة الثقافية، إن النظر إلى الحوار في هذه الحالة بوصفه منهجا يكون شرطا لتطور الفكر الفلسفي... وهذا يذكّي الحوار في المجتمع وحول قضاياه الأساسية، فتلعب الفلسفة بذلك دورا إيجابيا يجعلها تتصف بصفة الحياد والتجدد.[2]

ونجده يرسم الحدود الفاصلة بين نمطين في الحوار من خلال معاينة مباشرة أجراها لواقع الفكر الفلسفي العربي حيث لاحظ ضعف الحوار بين المؤلفات التي يتشكل منها نتاج الفكر الفلسفي، ولهذا فهو يدعو "إلى التمييز في هذا المستوى بين الحوار الهادف إلى دحض آراء الغير وبين الحوار بمعناه الحق وهو ما يعني

---

[1]- المنجي بوسنين، رؤى ومواقف، سبق ذكره، ص 12، 13.

[2]- محمد وقيدي، الفلسفة انطلاقا من الحوار، مجلة "المناهل"، تصدرها وزارة الثقافة المغربية، ع 71-72، 2004، ص 243، 244.

التفكير بالمعيّة، أي بالاعتماد على قول الغير ومعه. فنحن هنا أمام حالة شبيهة (دون تطابق طبعا) بتلك التي وصفها هوسرل عندما رأى أن وجها من أوجه عجز الفلسفات في زمنه عن أن تكون فلسفات حيّة يرجع إلى ضعف الحوار بينها. وهذا ما يعني عجز الفلسفات التي تكون متزامنة مع الإنتاج ضمن ما سمّاه هوسرل "المحلّ الروحي المشترك" الذي نتبادل فيه الحوار. إن هذا الرجوع إلى ما هو مشترك والدخول في حوار ينطلق منه يكون بمثابة الشرط الذاتي لإخصاب الفكر مطلقا والفكر الفلسفي في كل بيئة ثقافية.[1]

وبناء عليه يمكن ان يكون الحوار فعلا خلاّقا للمعرفة بما هو "تفكير بالمعية" ومدخلا حقيقيا إلى المعرفة والتقدّم ومعالجة قضايا الإنسان مطلقا وضدّا للصدمات والتعارضات والصور الخاطئة عن الذات والآخر، إنه عبر الحوار المعرفي الخلاّق نتخلص من النظرة السلبية التي من الممكن أن يكون الآخر يرانا بها، ذلك أن الآخر ليس عدوّا، وضدّا سلبيا دائما،[2] مثلما أنه عبر الحوار المعرفي الخلاق يمكن أن نؤسس لثقة بالذات، ولمعنى لوجودنا ونتجاوز السلبيات والصراعات، وهو ما من شأنه أن يمنحنا مكانة في التاريخ أو في صنع التاريخ الكلّي للبشرية مثلما ساهم أجدادنا من أعلام العرب والمسلمين بقدر كبير في صنع الحضارة الإنسانية على امتداد قرون.

هذا على مستوى الحوار بين الأفكار والرؤى المذهبية والسياسية والدينية، أي الحوار بما هو ضرورة نحتاجها على مستوى وجودنا في الداخل، أما على صعيد الحوار بين الحضارات أي الحوار بما هو ضرورة نحتاج إليها على المستوى الخارجي في علاقتنا مع الآخر فإنّ الاستقراء العقلي يفيدنا أن الأوضاع أو البدائل المحتملة للعلاقات بين الحضارات لا تتعدّى ثلاث احتمالات أو بدائل هي السلبية/ الانعزالية بمعنى كف أو امتناع الحضارات أو بعضها عن إقامة أي علاقات تقوم على الصراع والتصادم والاقتتال، والحوار بمعنى انتهاج الحضارات أو بعضها في علاقتها البيئية نهج الحوار بمعناه الواسع. ولا يحتاج العقل البشري سوى قليل من التأمل ليستنتج حجم التكلفة أو الخسارة التي تترتب حتما عن اختيار أي من بديليْ السلبية والتصارع، ومقدار الكسب أو الرّبح الذي يحققه بديل الحوار، ليتبين من خلال ذلك أن الحوار بين الحضارات ضرورة ليس بوسع البشرية الاستغناء عنها طالما أنه ليس في وسعها الاستغناء عن التعاون والذي هو شكل من أشكال الحوار – بمفهومه العام – وثمرة من ثماره.

[1]- المصدر نفس المصدر ، ص 245.

[2]- في خصوص هذه الفكرة يمكن النظر مثلا في "إصدار معاصر وهو "الإسلام شريكا" (دراسات عن الإسلام والمسلمين) تأليف فريتس شتيبات العميد السبق لمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرّة، والأمين العام اجمعية المستشرقين الألمان. وقد ترجم هذا الثر من الألمانية إلى العربية عبد الغفار مكاوي، وصدر ضمن سلسلة "عالم المعرفة"، ع 302 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أبريل 2004.